21e ANNÉE (3e SÉRIE) | No 17 | 27 AVRIL 1899

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT
ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 francs sans le Supplément*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne)

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Pourriez-vous me donner quelques renseignements sur les *libelli* découverts en ces derniers temps et sur l'usage qu'on en faisait ?

R. — Quand on remonte le Nil, au sud du Caire, on trouve à droite une coupure dans la chaîne libyque. Par cette coupure s'est glissé un bras du Nil, maintenu par un barrage dans un lit artificiel, le Bahr-Jousouf, ou canal de Joseph, dont le peuple attribue la création au fils de Jacob. Le Bahr-Jousouf féconde à cet endroit le désert de son limon et va se perdre dans un lac salé (Birkel-el-Kheroum). L'ancien lac Mœris qui dans l'antiquité arrosait tout ce pays est à sec. A la place s'étendent des champs fertiles, des bois d'orangers, de citronniers, des plantations de canne à sucre, des céréales : c'est le Fayoum, magnifique oasis de plus de 150.000 habitants environnée de tous côtés par le désert, mais reliée au Caire par un chemin de fer. Le Fayoum, prospère déjà aux premières années de notre ère, a été l'un des foyers les plus actifs du christianisme dans l'ancienne Egypte. Aussi est-ce de cette région et des cités situées dans le voisinage, près du Nil, que nous sont venues les plus précieuses trouvailles, le fragment évangélique publié par Bickell en 1885, le fragment d'évangile de saint Pierre publié par M. Bouriant en 1893, les Λόγια κυριακὰ dus à MM. Grenfell et Hunt. Nos deux *libelli* viennent aussi du Fayoum, mais pas directement. L'un a été découvert sur la fin de 1893 par le Dr Krebs dans la riche collection réunie au musée de Berlin, grâce aux recherches de l'égyptologue Brugsch. L'autre a été trouvé en janvier 1894 par le professeur Wessely à Vienne dans la collection de l'archiduc Regnier. Il ne peut y avoir de doute sur leur origine, puisque chacun d'eux porte avec lui son extrait de naissance, je veux dire le nom du lieu où il a été écrit.

Le premier, celui de Berlin, vient de « l'île d'Alexandre, » village des lacs du Fayoum. Il se compose de vingt-quatre lignes, les seize premières et les cinq dernières assez soignées, les trois autres d'une main différente négligées et rapides. Le second, celui de Vienne, est du bourg de Philadelphie, κώμης φιλαδελφίας, également au Fayoum. Il comprend treize lignes. Les deux *libelli* sont en langue grecque et écrits sur papyrus.

Pour en mieux expliquer l'usage, nous allons dire un mot de la persécution de Dèce et des épreuves auxquelles étaient soumis les chrétiens. Ces détails se rapportent à Carthage, mais ils s'appliquaient aussi, comme on le verra, à tous les pays où a sévi la persécution en 250.

I. — C'est en octobre 249 que Trajan-Dèce bat l'empereur Philippe dans les plaines de Vérone et obtient à sa place le souverain pouvoir. Au bout de trois mois à peine, il publie un édit de persécution contre les chrétiens. Nous n'avons pas le texte de cet édit, mais on peut en retrouver les dispositions essentielles dans les lettres de saint Cyprien, les actes des saints Abdon et Sennen [1], et de saint Nestor [2] évêque de Pamphylie, et aussi dans les *libelli* découverts. Il semble d'après ces sources que la société chrétienne était dissoute, ceux qui en faisaient partie étaient tenus de sacrifier aux dieux de l'Etat, des mesures rigoureuses étaient annoncées contre ceux qui refuseraient d'obéir et il était ordonné à tous les agents du pouvoir d'être exacts à faire exécuter ces prescriptions.

Elles parurent alors singulièrement cruelles. Depuis Septime-Sévère en effet (210), les empereurs avaient à peu près laissé l'Eglise en repos. Caracalla, Alexandre Sévère s'étaient montrés

[1] *Bollandistes*, xxx, p. 12.
[2] *Ibid.*, III, p. 627.

favorables à son égard, Maximin n'avait pas eu le temps de faire beaucoup de mal, et Philippe passe pour avoir été chrétien. Au IIe siècle du reste, une accusation privée était nécessaire pour qu'un chrêtien fût déféré aux tribunaux. Sous Septime-Sévère et Maximin, les poursuites étaient bien dirigées par l'autorité, mais elles n'atteignaient que les chrétiens les plus en vue. Il y avait cette fois proscription générale et universelle, mesure d'autant plus redoutable que le nombre des fidèles avait rapidement grandi pendant la paix, que la foi s'était attiédie, les mœurs relâchées ; aussi les défections furent-elles nombreuses partout.

Très active à Rome, la persécution le fut davantage encore dans les provinces, où les populations étaient plus hostiles aux chrétiens et les gouverneurs plus empressés à servir l'empereur. Dans l'Afrique en particulier, elle fut dirigée avec beaucoup de zèle et de méthode. Le proconsul de cette année n'est pas connu. Il semble du reste avoir été absent au début. Mais sa présence n'était pas nécessaire. Car sans condamner à mort, les autorités locales pouvaient commencer les poursuites, ordonner les arrestations et prononcer certaines peines. Elles ne s'en firent pas faute.

II. — C'est en janvier 250 que dût paraître l'édit impérial. Un délai avait été fixé pendant lequel chacun était mis en demeure de déclarer sa foi, c'est-à-dire de sacrifier aux dieux nationaux en présence des magistrats. En l'absence du proconsul, c'était aux « maîtres du temple, » chefs des cérémonies, subordonnés aux duumvirs, à diriger l'application de l'édit. Cette fois on leur adjoignit cinq des principaux citoyens pour contrôler leurs actes et les remplacer au besoin.

Il est probable que toute la ville devait sacrifier en observant un certain ordre, ce qui n'avait rien d'extraordinaire puisque nous voyons Gallus en 252 imposer la même obligation. Commodien, dans son *Carmen apologeticum*, nous décrit des mesures de ce genre :

Mittunt (Cæsares) et edicta per judices omnes ubique
Ut genus hoc hominum faciant sine nomine Christi.
Præcipiunt quoque simulacris thura ponenda,
Et ne quis lateat omnes coronati procedant.

Eusèbe [1] semble nous dire qu'à Alexandrie on organisa une sorte de défilé où les gens étaient appelés par leur nom, ὀνομαστί καλούμενοι. D'après Cyprien lui-même, une femme à Rome obtient à prix d'argent de se détacher du cortège et d'éviter ainsi le sacrifice. On sait du reste que les Romains dans les fêtes publiques procédaient par tribus et par familles. Grâce à cette méthode personne n'échappait. On a dû faire ainsi cette fois. Les femmes et les enfants figurent aux sacrifices, accompagnant sans doute leurs maris et leurs pères. Il règne dans la cérémonie un certain ordre que quelques-uns veulent déranger par trop d'empressement.

[1] Eusèbe, *Hist. Ecclés.*, VI, 41.

Quand il s'agit plus tard de réintégrer les apostats dans la communauté chrétienne, on procède par famille et l'on pardonne au chef et à tous les siens en même temps, *ille cum suis*, disent les formules d'absolution. Ces formules devaient imiter celles qui constataient l'apostasie dans le temple païen.

Quel était ce temple ? Il n'en manquait pas dans les villes d'Afrique. On peut considérer comme certain que les sacrifices de 250 ont eu lieu au temple de Jupiter, protecteur officiel de l'empereur, car Cyprien nous dit qu'il y a lutte entre l'Eglise et le Capitole, *ut ecclesia Capitolio cedat* [1], et que les fidèles vont au Capitole renier leur foi, *quando ad Capitolium sponte ventum est.* C'est aussi au Capitole qu'on pèche en mangeant les mets impies : *linguis atque ore quo in Capitolio deliquerant.* Carthage en effet et plusieurs villes d'Afrique portant le titre de colonies romaines devaient posséder un Capitole, consacré au culte de Jupiter, de Junon et de Minerve, et situé probablement sur une éminence dominant le forum. C'est sans doute à la statue de Jupiter placée dans le temple, que les chrétiens doivent adresser leurs hommages, sous la surveillance des magistrats. [2]

L'apostasie réclamée comporte deux actes distincts : sacrifier au dieu et manger des viandes immolées. Celui qui sacrifie amène une victime, bélier ou taureau ; il se couvre la tête d'un pan de sa robe et, tourné vers l'idole, renie à haute voix le Christ. Ceux qui n'avaient pas de victime à immoler offraient du vin et de l'encens comme on le faisait toujours dans les supplications. Mais tous devaient manger des viandes immolées. Manger des viandes immolées était l'acte le plus éclatant de l'abjuration. C'était communier avec le démon ou la divinité figurée par l'idole, et autant les chrétiens abhorraient cette épreuve, autant les magistrats tenaient à l'appliquer. Peut-être entretenait-on à cette fin auprès de l'idole des viandes toutes préparées. Mais il semble plus probable que, suivant les usages, les sacrifices avaient lieu dans le cours de la journée, et le soir tous ceux qui avaient sacrifié avec des victimes ou de l'encens prenaient part à une sorte de festin. Comme dans les fêtes publiques, les tables auraient été dressées soit dans les dépendances du temple, soit sous les portiques qui l'entouraient.

L'apostasie était ainsi bien évidente et il était facile de la constater. Mais pour empêcher les abstentions et aussi pour éviter aux apostats toute inquisition ultérieure, l'administration romaine avait imaginé le *libellus*.

III. — Le *libellus* était un certificat d'adoration complète des idoles. Il était en usage dans tout l'empire, puisque nous le trouvons mentionné à Carthage dans les lettres de Cyprien, en Espagne dans les lettres des évêques qui accusent Basilide,

[1] Cf. pour toute cette question : Cyprien, *De lapsis* et lettres diverses.

et en Egypte. On y distingue deux parties. Dans la première, le porteur donne son nom, son âge, ses signes particuliers, atteste sa soumission aux prescriptions religieuses et au dernier édit, et demande le visa de la commission. Telle est du reste cette première partie dans le *libellus* de Berlin :

A ceux qui ont été choisis au sujet des sacrifices du Bourg de l'île d'Alexandre, de la part d'Aurélien Diogène, fils de Satalius, du bourg de l'île d'Alexandre, âgé de 72 ans, portant une cicatrice sur le sourcil droit. Et je n'ai jamais cessé de sacrifier aux dieux, et maintenant en votre présence, selon l'édit, j'ai sacrifié (et j'ai fait des libations et j'ai mangé des victimes)[1], et je demande que vous l'attestiez. Portez-vous toujours bien. Aurélien Diogène j'ai remis...

L'original porte ensuite trois lignes de si mauvaise écriture qu'on n'en peut lire avec certitude que le mot *sacrifiant*, et comme la partie correspondante manque totalement dans l'autre papyrus (celui de Vienne), il faut rétablir le sens par conjecture. Ce sens d'ailleurs ne peut faire de doute. C'était certainement l'attestation demandée. Le magistrat certifiait qu'il avait vu Aurélien *sacrifiant*.

Viennent enfin les indications suivantes, écrites, semble-t-il, de la même main que la première partie :

L'an I de l'empereur César, Gaius, Messius, Quintus, Trajan, Décius, le Pieux, l'Heureux, Auguste, le 2 du mois d'Epiphi. (26 juin 250).

Les trois lignes qu'on ne peut lire viennent évidemment de la main du magistrat ou du scribe pressé de remplir son office. Les administrations ont peu changé sous ce rapport. Le reste du *libellus* a dû être écrit par le porteur lui-même, c'est-à-dire par Aurélius. Le *libellus* de Philadelphie, écrit par un scribe ou un frère complaisant, est signé par un tiers au nom des titulaires qui sont illettrés.

Si tous ceux qui sacrifiaient étaient tenus à cette formalité (et c'est bien probable), il devait y avoir foule, et le magistrat trouvait plus facile de donner un simple *visa*. C'est sans doute à son entrée dans le temple que le porteur déposait sa demande : *libellum tradebat*, dit saint Cyprien. Il la reprenait signée à son retour après avoir sacrifié et mangé des viandes immolées : *libellum accipiebat*.

Quelqu'habile que paraisse cette mesure, on s'explique pourtant que des fraudes aient pu se produire. Du moment que les magistrats et les scribes étaient accessibles à la séduction, il leur était facile de se faire remettre des *libelli*, de les signer et d'inscrire sur la liste des apostats, des chrétiens qui n'avaient point paru au temple. C'étaient là les véritables *libellatiques*.

Il y en eut peu. Au contraire, le « nombre des vrais apostats, *thurificati*, *sacrificati*, fut immense. « Jamais l'Eglise n'avait eu à pleurer sur tant de défections. » (Allard). Les magistrats en étaient eux-mêmes étonnés et embarrassés, car plus d'une fois ils durent remettre au lendemain des chrétiens trop pressés de sacrifier. Les parents y traînaient leurs enfants, les maris leurs femmes, tous s'exhortant au mal, comme si la honte dût diminuer avec le nombre des coupables. Parfois pourtant les familles se divisaient, les uns s'empressant de sacrifier, les autres leur reprochant leur crime. Une femme fut menée au temple, malgré elle, par ses parents qui l'obligèrent à sacrifier en lui tenant la main. Le plus triste fut de voir des membres du clergé mêlés aux apostats. A Carthage il y en eut plusieurs. A Saturnum, ville de la Proconsulaire, l'évêque Reportus conduisit lui-même au temple une partie de son peuple. Cyprien nous raconte divers prodiges qui auraient dû épouvanter les coupables : un chrétien est frappé de mutisme après avoir prononcé l'oraison sacrilège ; une femme qui a renié le Christ devient folle, se mord la langue qui a injurié son Dieu et périt dans d'horribles souffrances ; une jeune fille qui a sacrifié meurt après avoir reçu l'Eucharistie. Mais ces exemples terribles furent impuissants à calmer la frayeur ou arrivèrent trop tard. Le mal était consommé, les coupables devaient bientôt comprendre l'énormité de leur crime, et leur repentir devait être aussi funeste à l'Eglise que leur faute, car il occasionna le schisme [1].

[1] Les mots entre parenthèse étaient effacés et ont pu être rétablis grâce au *libellus* de Vienne.

[1] Outre les lettres de saint Cyprien et le traité *De lapsis*, voir sur cette question : Allard, *Hist. des persécutions*, II; Aubé, l'*Eglise Romaine dans l'empire Romain; Revue de l'Histoire des Religions*, 1894.

Q. — Une petite étude qui ne manquera pas d'intérêt. Quels sont les titres honorifiques que des laïcs peuvent obtenir du Saint-Siège ? Comment s'y prendre ? Et les décorations pontificales ?

R. — Ad I. Les titres honorifiques conférés par le Saint-Siège aux laïcs sont les suivants :

I. Ordre de Saint-Sylvestre

I. Origine. — La tradition fait remonter jusqu'à Constantin la fondation de l'ordre de Saint-Sylvestre, qui était alors désigné sous le titre de l'ordre de l'Eperon d'or. Comme on donnait aussi aux membres un collier d'or et une épée avec la garde de même métal, on le désignait sous le nom de Milice dorée, *Militia aurea*.

Non seulement le pape, mais encore des cardinaux, des évêques, quelques collèges prélatices et même des laïcs, avaient le droit de créer des membres de l'Eperon d'or. Comme quelques-unes de ces personnes faisaient un usage indiscret de leurs pouvoirs, il en résulta que le nombre des titulaires s'accrut au point de déconsidérer considérablement l'institution et d'attirer les observations des chancelleries étrangères.

Pour remédier à cet abus, Pie VII négocia longtemps, mais sans succès, avec le duc Sforza Cesarini, qui, en vertu d'un privilège pontifical

dont il abusait, adressait les insignes de l'Eperon d'or à quiconque en faisait la demande, pourvu qu'elle fût accompagnée du montant des frais de chancellerie. Sur son refus le pape sépara les titres de comte palatin et de chevalier de l'Eperon d'or, unis jusque-là. Grégoire XVI allant plus loin, rapporta le privilège, en déclarant que sa chancellerie ne reconnaîtrait plus les chevaliers créés par le duc Sforza Cesarini, et par un bref du 31 octobre 1841 reconstitua l'ordre de l'Eperon d'or sous le nom d'ordre de Saint-Sylvestre.

II. Divers degrés et insignes. — *a) Les chevaliers de Saint-Sylvestre.* Ils ont comme décoration une croix à huit pointes, ayant en bas un éperon d'or, avec le portrait de saint Sylvestre et les mots Sanctus Sylvester P. M. d'un côté, et de l'autre MDCCXLI. Gregorius restituit. Ces insignes se portent attachés à un ruban à raies rouges et noires. Dans les anciens Etats pontificaux, il ne pouvait y avoir plus de trois cents chevaliers de Saint-Sylvestre; mais le nombre n'en était pas limité pour les personnes étrangères.

b) Les commandeurs de Saint-Sylvestre. Ils ont une croix analogue à celle des chevaliers, mais plus grande, qui se porte suspendue au cou. Le pape, qui ne pouvait en créer que cent-cinquante dans les Etats pontificaux, était libre pour le dehors.

Ajoutons que chevaliers et commandeurs de l'ordre de Saint-Sylvestre ont le droit de porter un costume spécial rouge avec épaulettes; ils peuvent aussi prendre les insignes de l'Eperon d'or, c'est-à-dire les éperons et le collier d'or avec l'épée à la garde d'or. Il en est peu qui usent de ce droit.

III. Personne pouvant nommer. — L'ordre de Saint-Sylvestre n'est plus conféré aujourd'hui que par le pape.

II. Ordre du Saint-Sépulcre

I. Origine. — L'ordre du Saint-Sépulcre fut fondé au moment des croisades pour récompenser les fidèles qui s'étaient distingués par leur dévouement personnel envers les Lieux Saints. Aujourd'hui on continue à le conférer à ceux qui, à défaut de leur sang, consacrent leur influence, leur temps ou leur argent à la cause des Saints Lieux. Ainsi une aumône de mille francs adressée au patriarche de Jérusalem est généralement récompensée par l'envoi des insignes de l'ordre du Saint-Sépulcre.

II. Degrés et insignes. — L'ordre du Saint-Sépulcre compte trois classes, qui portent de diverses manières la croix de Jérusalem (croix rouge potencée de quatre croisillons) attachée à un ruban noir.

III. Personne ayant le pouvoir de nommer. — Pie IX, par un bref du 24 janvier 1868, a accordé au patriarche de Jérusalem le droit exclusif de conférer les divers degrés de l'ordre du Saint-Sépulcre. Ajoutons que, en France, la chancellerie ne consent à reconnaître le droit de porter les insignes, que si le diplôme a été contresigné par le pape.

III. Ordre du Christ

I. Origine. — Créé le 14 août 1318, par Denis, roi de Portugal, il fut confirmé en 1320, par Jean XXII.

II. Insignes. — La décoration est attachée à un ruban rouge semblable à celui de la Légion d'honneur; aussi est-il défendu, en France, de porter le ruban sans la croix, afin d'éviter une confusion trop facile.

III. Personnes pouvant nommer. — Il y a d'abord les rois de Portugal, puis le gouvernement du Brésil et le Saint-Siège. Léon XIII a naguère fait usage de son droit en faveur du prince de Bismarck.

IV. Ordre de Saint-Grégoire

I. Origine. — Il fut fondé par Grégoire XVI, le 1er septembre 1831, pour récompenser le courage militaire et le mérite civil. Le cardinal secrétaire des Brefs en est grand chancelier.

II. Divers degrés et insignes. — L'ordre de Saint-Grégoire comprend quatre degrés :

a) Les chevaliers de Saint-Grégoire. — Ils portent une croix à huit pointes en émail rouge. Au centre, dans un cercle en émail bleu, se détache en or la tête de saint Grégoire, avec une colombe, et les mots Sanctus Gregorius Magnus en exergue. Sur l'autre face, on lit l'inscription suivante : Gregorius XVI. P. M. Anno I. Pro Deo et principe. Un ruban rouge liseré de jaune permet de suspendre la croix à la boutonnière.

b) Les commandeurs de Saint-Grégoire. — Ils portent la même croix, avec le même ruban, mais plus large et suspendu au cou.

c) Les grands-croix de seconde classe. — Ils portent la croix au cou comme les commandeurs, et une plaque d'argent sans rayons.

d) Les grands-croix de première classe. — Ils portent la croix en sautoir sur le flanc droit, et sur la poitrine une plaque en argent entourée de rayons. Il faut une autorisation spéciale pour prendre une plaque en brillants.

Les titulaires de l'ordre de Saint-Grégoire ont droit à un costume complet, qui se compose d'une tunique vert sombre, avec des feuilles de chêne en argent, plus ou moins nombreuses suivant le degré. L'épée a la garde en nacre et la dragonne en or. Un chapeau à claque avec plumet noir termine le costume.

V. Ordre de Pie IX

I. Origine. — Il fut institué par Pie IV sous le titre de *Chevaliers Pies*, et il formait un des collèges attachés à la chancellerie apostolique. Pie IX, le 17 juin 1847, le remit en vigueur et lui donna de nouveaux statuts.

II. Insignes et degrés divers. — La décoration de l'ordre de Pie IX est une croix d'or à huit

pointes, dont les intervalles sont remplis de flammes rayonnantes. Au milieu, sur un cartouche en émail blanc, sont inscrits les mots Pius IX. L'exergue, en émail bleu, porte en lettres d'or Virtute et Merito. Sur le revers, on lit Anno 1847. Un ruban en moire bleu sombre avec bords rouges sert à suspendre ces insignes.

On distingue trois degrés :

a) Les chevaliers de seconde classe, qui portent la décoration sur la poitrine, suivant l'usage ordinaire;

b) Les chevaliers de première classe ou commandeurs, qui la suspendent au cou ;

c) Les chevaliers de première classe, avec plaque, ce qui équivaut à grand-croix. Ils portent la décoration en sautoir sur le flanc droit. On les partage en deux catégories suivant que leur plaque est ornée de brillants ou non.

Les commandeurs et les grands-croix de l'ordre de Pie IX sont propriétaires d'un titre de noblesse, mais avec cette différence que la noblesse des premiers est *personnelle*, tandis que celle des seconds est *héréditaire* et se transmet dans la ligne directe masculine de la famille jusqu'à extinction.

VI. Titres de noblesse

Le Saint-Siège accorde assez souvent des titres de comte, de marquis et de baron. Les plus connus sont les comtes romains, qu'on appelle aussi comtes palatins dans le langage ordinaire, et comtes du palais apostolique et de la cour de Latran dans le langage officiel. Leur costume de cérémonie comprend une croix d'or supportée par une chaîne d'or, et un manteau orné d'une croix.

Ces divers titres ne sont héréditaires dans la ligne directe masculine que si le bref de concession le déclare expressément.

Ceux qui ont reçu ces titres sont rangés parmi les nobles et ils participent aux privilèges canoniques de la noblesse. Ils peuvent aussi inscrire leur titre sur leurs cartes de visite et se choisir des armes surmontées d'une couronne.

Pour en faire usage dans les actes publics de la vie civile, il faut que le bref pontifical ait été reconnu par la chancellerie du pays qu'ils habitent, et qu'un jugement du tribunal les ait autorisés à ajouter ce titre à leur nom. Sans ces précautions, les actes seraient entachés de nullité.

VII. Camériers de cape et d'épée surnuméraires

Il y a quatre camériers *di numero* chargés de faire le service des audiences pontificales. A tour de rôle, ils se tiennent dans l'antichambre secrète pour remplir leur rôle ; mais pour leur faciliter ce service, assez pénible, le pape nomme des camériers de cape et d'épée surnuméraires, ou camériers secrets.

Il les choisit dans l'Eglise entière, parmi les familles nobles qui ont le plus montré d'attachement au Saint-Siège. Leur charge cesse avec le Pontife qui les a nommés, à moins que son successeur ne les nomme de nouveau, ce qui est ordinairement l'usage. Leur nomination n'ayant d'autre mobile que la volonté du Souverain Pontife, leur nombre est très variable.

Costume. — Sur l'habit de soirée, ils portent un collier de vermeil à trois rangs avec la tiare et les clés. Les chaînes sont reliées par des médaillons dorés sur lesquels sont gravées les lettres C S entrelacées. L'institution de cet insigne ne remonte qu'à Grégoire XVI, qui a voulu distinguer ainsi ses camériers des gentilshommes des cardinaux. Outre ce costume, ils ont encore l'habit à la Henri II, avec le petit manteau et l'épée, et enfin un habit rouge écarlate. Ce dernier est très rarement en usage et ne peut se porter que devant le Souverain Pontife, ou quand le camérier le représente dans une cérémonie quelconque.

Service. — Leur fonction est de se tenir dans l'antichambre secrète avec le camérier *di numero* et de l'aider en tout pour le service des audiences. Quand un camérier secret étranger vient à Rome, il se présente ordinairement au maître de chambre, lui indique le temps qu'il compte passer dans la Ville éternelle et demande qu'on lui assigne sa semaine de service. Cette semaine terminée, tous ceux qui en ont fait partie sont reçus en audience par le Souverain Pontife.

On compte aujourd'hui 341 camériers secrets surnuméraires de cape et d'épée, parmi lesquels nous relevons plusieurs noms français, v. g. MM. de Baudry d'Asson, de Beaurepaire, de Bec-delièvre, de Brunet, de Girval, de la Tour d'Auvergne, etc. [1]

Ad II. Comment obtient-on les décorations pontificales ? Que faut-il faire pour avoir le droit de les porter ?

Quelquefois, assez souvent même, les décorations pontificales sont accordées par le Souverain Pontife, *motu proprio*, aux personnes qui ont rendu d'éminents services à l'Eglise. D'autrefois elles sont sollicitées par les évêques pour récompenser le dévouement de laïques qui dépensent sans compter leur temps et leur argent pour la cause de la foi. Chaque diocèse renferme un certain nombre de ces hommes à la foi vive, au cœur généreux, qui sont les auxiliaires les plus ardents du clergé et les dignes chevaliers de la sainte Eglise. N'est-il pas naturel de faire attacher sur ces fières poitrines qui ne respirent que pour le bien, un témoignage de reconnaissance qui est en même temps un encouragement ?

Enfin, quelquefois la demande émane d'une initiative personnelle ; et si le candidat à la décoration pontificale ne peut pas arguer des services rendus pour arriver au comble de ses désirs, du moins peut-il assurer de sa bonne volonté pour l'avenir. Dans ce cas, la secrétairerie des Brefs, à laquelle sont remises des demandes de cette sorte,

[1] *Annuaire Pontifical catholique*, par Mgr Battandier, 1899, p. 343.

sollicite l'avis de l'évêque diocésain et fait prendre par le nonce des informations sérieuses sur la valeur des candidats. Ce n'est que quand tous les avis sont favorables que l'on expédie le bref de nomination.

Le bref expédié, le titulaire doit le retirer de la chancellerie apostolique en soldant les frais de chancellerie, à moins que le Souverain Pontife n'en ait accordé une dispense partielle ou totale. Ces frais varient suivant les ordres, et même suivant les titres dans le même ordre. Plus le titre est élevé, plus la note des frais s'élève aussi. Si le titre est héréditaire, la taxe est plus forte et cela se conçoit. Les frais s'éléveraient, dit-on, à la somme approximative de 1100 francs pour un chevalier, de 2250 pour un commandeur, de 2900 pour les titres personnels de comte, marquis ou baron, et de 8800 quand les mêmes titres sont héréditaires.

Les insignes sont aussi à la charge du titulaire, à moins que le Souverain Pontife ne juge à propos de les offrir comme un témoignage de sa haute estime.

Aucune cérémonie n'est requise pour qu'on puisse jouir des privilèges de la nomination. Il n'y a d'exception que pour le titre de comte romain : celui qui l'a reçu ne peut en revêtir les insignes, sous peine de nullité de la grâce accordée, qu'après avoir prêté serment de fidélité au pape et fait la profession de foi de Pie IV.

Ajoutons encore que celui qui veut arborer publiquement dans son pays une décoration pontificale, doit se mettre en règle avec la loi sur les décorations étrangères. Ordinairement il lui faut signifier sa nomination à la chancellerie et acquitter une taxe.

Q. — C'est une question des plus pratiques malheureusement que je soumets aujourd'hui à l'*Ami*.

Tous les confesseurs s'effraient des ravages du blasphème dans notre pays : l'enfant lui-même imite ceux qui sont plus âgés que lui, et bien des vieillards, qui, dans leur âge mur, ne blasphémaient pas, se laissent gagner par la contagion universelle et deviennent jureurs comme les autres.

S'entend-on bien sur la vraie signification du blasphème ? Voilà une question que je me pose souvent.

L'expression la plus employée est sans contredit « Nom de D... ».

Si je consulte Marc, Gury et d'autres théologiens, je vois que cette expression ne doit pas être regardée *per se* comme blasphématoire, à moins qu'on ait l'intention de s'en prendre à Dieu ou de prononcer un vrai blasphème *(nisi adsit intentio blasphematoria)*. Comme ces auteurs jugent ces deux intentions rares, ils veulent que le mot « Nom de D... » ne soit pas ordinairement un péché, ou tout au plus un péché véniel (comme opposé à la parole : *Nominatio Dei non sit assidua in ore tuo*). Les mêmes auteurs ajoutent qu'il faut que le mot « nom de D... » soit précédé du mot *sacré* (synonyme de maudit) pour qu'il y ait péché mortel.

Ce n'est pas l'opinion que s'en forment la plupart de nos jureurs, ni la plupart des confesseurs. Les premiers se figurent parfaitement bien commettre un blasphème. Les seconds s'élèvent contre ce mot absolument comme ils le feraient contre le vrai blasphème. Souvent même, du haut de la chaire, ils fulmineront contre lui en des termes effrayants, sans faire la distinction entre la présence ou l'absence du mot *sacré*. Ainsi les réprimandes du confesseur, les foudres des prédicateurs contribuent à entretenir dans l'illusion du blasphème ceux qui disent seulement « nom de D... ».

Ceci posé, je me permettrai de vous faire les questions suivantes :

1° Pour ceux qui emploient sur un ton de plaisanterie ou de colère l'expression « nom de D... », n'y a-t-il pas en fait presque joujours cette *intentio blasphematoria* dont parle Gury, étant donné l'illusion indiquée plus haut ? Et comme cette intention rend le péché mortel, n'est-il pas rare en pratique qu'il y ait seulement péché véniel à prononcer ce mot ?

2° Quelles questions un confesseur doit-il poser à un pécheur qui s'accuse simplement d'avoir blasphémé le nom du Bon Dieu ? — D'après les théologiens cités plus haut, il faudrait sans doute lui demander : « Avez-vous mis le mot *sacré ?* Aviez-vous l'intention de vous en prendre à Dieu ? Pensiez-vous faire un vrai blasphème ? » — Que répondront beaucoup de nos bonnes gens ? Et comment venir à bout des confessions, quand d'interminables explications attendent le confesseur ?

3° La simple répétition du nom du Bon Dieu deux ou trois fois de rang, ou l'expression cent, mille... précédant le même nom, n'indiquent-elles pas l'intention de maudir Dieu autant et plus qu'avec le mot *sacré ?* — Ce sera encore une nouvelle question à poser au pénitent.

4° Peut-on sans imprudence aborder en chaire la question du blasphème ? — Si on fait la distinction de Gury et de Marc, on va bien encourager les blasphémateurs en leur disant que « nom de D... » n'est pas par soi un péché mortel. Si on omet de la faire, les blasphémateurs vont appliquer à cette expression toutes les paroles virulentes qu'ils vont entendre contre le blasphème en général.

D'un autre côté, se contenter de parler au confessionnal, et se taire en chaire, c'est laisser le mal s'étendre plus rapidement.

5° Que faire aujourd'hui pour calmer ma conscience ?

D'une part, je n'ai guère fait au confessionnal les questions indiquées plus haut. D'autre part, j'ai tonné en chaire contre le blasphème jusqu'à m'en inonder de sueur : et cela sans faire la distinction des théologiens. Je parlais seulement du péché qu'il y avait à prononcer le nom du Bon Dieu « sans aucun respect, sur un ton de colère ou de mépris, ou en riant pour employer dans la conversation des expressions dont tout le monde n'ose se servir. » Me voilà aujourd'hui tout confondu.

Je demande pardon à l'*Ami* de tant de questions sur un même sujet.

Je crois que vos réponses seront utiles à bien d'autres prêtres qu'à moi : c'est cette espérance qui fera mon excuse.

R. — Mais je ne vois pas pourquoi vous vous trouveriez si confondu, cher confrère. Vous avez raison à peu près sur toute la ligne, et les théologiens dont vous parlez n'ont pas tort non plus.

Dans la locution dite blasphématoire il y a deux choses à considérer : 1° la signification *littérale* de l'expression employée, et 2° le sens ou la portée que lui attribue le « jureur », ou, ce qui est plus net, son *intention*.

Les théologiens sont bien obligés de chercher parmi les différentes manières de parler mal, en semblable sujet, quelles sont celles qui *littéralement* correspondent à la définition matérielle du blasphème, pour les distinguer de celles qui n'y correspondent pas autant. En quoi ils ont raison. Car enfin, tout mot dans une langue est, en général, par *présomption*, censé employé d'après sa signification objective, grammaticale, régulière. Ce

n'est qu'accidentellement qu'on peut rencontrer des sens totalement détournés ; et quand je dis « accidentellement », je ne veux pas dire « rarement »; je veux dire : contrairement aux règles connues et normales du langage.

Tout homme donc qui prononcera, d'après sa signification propre et littérale, une formule en soi grossière et constituant grammaticalement un outrage à Dieu ou à ses saints, sera *présumé* émettre un blasphème et pécher ; et c'est clair, puisque, dans cette hypothèse, il y aurait accord parfait entre son intention et la malpropreté réelle du langage qu'il emploie. Voilà donc pour le blasphème théorique, de principe, le blasphème des auteurs et de la règle générale.

Mais ces auteurs ont soin de vous faire eux-mêmes remarquer qu'il faut là-dessus tenir grand compte de l'*intention* du blasphémateur ; et c'est là une considération par où vous pouvez introduire dans la théologie elle-même, et d'après ses principes, des solutions très différentes de celles que commande la théorie du blasphème littéral.

Nom de Dieu ! Bon Dieu ! Sangue di Dio ! (disent les Italiens), et autres à l'infini, sont des locutions qui, littéralement, ne sont pas blasphématoires, mais qui le deviennent et le sont en fait très souvent par l'usage où l'on est de les accompagner d'une intention de blasphème, outrageante pour la divinité.

Tout cela est affaire de mœurs et de coutume ; tout cela change d'un pays à l'autre. Les confesseurs doivent donc se renseigner sur ce point, avant d'entrer au confessionnal, pour éviter les méprises. Dans beaucoup d'endroits « Nom de Dieu ! » est un vrai blasphème, péché mortel, alors que « Sacré Dieu ! » n'est pas usité, ou est admis comme terme de grossière plaisanterie, par genre, par colère souvent, mais sans la gravité malicieuse que les gens reconnaissent à l'autre expression.

En tout ceci, que dire ? que prêcher ? Faut-il détromper les jureurs et leur dire : « D'après Gury, votre « nom de Dieu » n'est pas un péché. Allez-y, mon ami » ? Eh non ! évidemment. Vous aurez beau faire, votre explication ne changera rien à la vérité des choses, et ne fera pas que le « juron » où ces gens sont universellement habitués à voir un « mauvais juron » devienne chose innocente. Laissez-les donc tranquilles, et contentez-vous de les exhorter fortement à jurer moins, à ne plus jurer du tout. Et quand vous leur aurez dit que « Sacré Dieu ! » est bien plus mauvais, serez-vous plus avancé ? Ils ne l'emploieront pas, puisque ce n'est pas l'usage de l'employer ; malgré votre instruction sur la bonne manière scientifique de jurer, ils continueront à jurer à la leur, non sans trouver drôle, tout de même, que vous ayez l'air de leur insinuer qu'ils ne jurent pas quand ils jurent, ou qu'ils feraient mieux de jurer plus théologiquement.

Eh oui ! Il faut prêcher sur le blasphème, et beaucoup, souvent. Mais quel besoin d'entrer dans la casuistique des formules blasphématoires ? Votre procédé est bon : gardez-le. Prêchez en général, sans descendre dans la précision fort délicate et compromettante des détails. Tout au plus, là où une formule est nettement en usage courant, même une formule littéralement innocente quoique intentionnellement blasphématoire, pourriez-vous discrètement y faire allusion, non pas certes pour l'innocenter, mais pour critiquer au moins le vilain emploi qu'on en fait.

Demander à confesse les détails du blasphème, n'est ni aisé, ni bien utile. Vous pouvez, par ailleurs, dans l'étude des mœurs de vos paroissiens, vous renseigner assez là-dessus et vous tenir pour satisfait quand les gens s'accusent d'avoir juré ou d'avoir prononcé des mots, des interjections, avec intention mauvaise de jurer. Car les interjections elles-mêmes, bien que non significatives, littéralement parlant, peuvent être, *posita intentione*, matières à vrais et graves péchés de blasphème.

Notez enfin que dans un grand nombre de cas la formule blasphématoire n'autorise pas à présumer chez son auteur toute la malice qu'elle comporte en elle-même. Le « juron » est parfois *impie*, et là il est franchement mauvais. Mais que de fois aussi il est simple expression de colère, sorte de soupape étrange qui sert à dégager le trop plein d'une poussée d'irascibilité violente et subite, souvent même peu coupable en raison de son imprévu et de sa violence ! Ajoutez à cela le fait de l'habitude fréquemment inconsciente, l'excuse du « genre », les usages du « métier », l'exemple des autres, etc., et vous conclurez que, s'il y a lieu de tonner beaucoup contre le blasphème, il n'y a pas lieu, peut-être, comme autrefois, en temps plus foncièrement chrétiens, de s'alarmer trop au confessionnal des culpabilités encourues devant Dieu par beaucoup de grossiers et ignorants coutumiers des locutions blasphématoires.

Q. — La réponse que le cher *Ami* m'a apportée à la page 171 de cette année m'a un peu surpris.

Dès que le « sens usuel » d'une formule est appelé « intention usuelle », le *modus proferendi* et le *sensus usualis* deviennent tout à fait la même chose.

Je ne nie pas que beaucoup de personnes se rendent coupables de blasphème *ex modo proferendi*, mais je me permets de demander quels mots ou quelles formules peuvent n'être pas blasphématoires *ex modo proferendi* ou par l'intention de blasphème manifestée dans l'ensemble des circonstances? C'est pour cela que j'ai dit que le *modus proferendi* ne prouve rien dans une réponse à la question : « La formule G. v. d. m. est-elle blasphématoire ? » C'est aussi pour une raison suffisante que j'ai dit que le sens littéral ne prouve rien dans une telle réponse, parce qu'il est le sens usuel, ou il doit céder au sens usuel. Ainsi le sens littéral comme tel n'a pas besoin d'être cherché parce que le sens usuel suffit, quoiqu'il puisse en même temps être le sens littéral.

Je crois qu'on pourrait trouver chez les auteurs presque le même langage quant au sens usuel, quoique je doive avouer que plusieurs de ces auteurs en même temps paraissent admettre dans l'application un sens usuel qui n'est autre chose que l'intention usuelle dont vous avez parlé. Mais comme cette intention usuelle ne

diffère pas du *modus proferendi,* parce que celui-ci est l'intention manifestée de blasphème, il sera très difficile de résoudre parfaitement les questions concernant les formules G. v. d. m. et S. N. de D.

Je vous prie d'avoir la bonté de répondre encore une fois et surtout à cette question nouvelle : « Pourquoi les auteurs, en traitant le blasphème, s'en rapportent ils à saint Thomas, *Summ. Theol.*, 2^a 2^{ae}, q. 13, tandis qu'ils n'admettent plus sa doctrine en ce qui concerne la vertu à laquelle le blasphème répugne; et pour quelles raisons ont-ils quitté cette doctrine ? »

R. — A propos de cette locution ou interjection flamande : G. v. d. m. !... nous avons reçu plusieurs lettres de nos abonnés de l'Alsace et du Nord de la France qui approuvent pleinement notre conclusion, et nous déclarent que, pratiquement, cette vilaine expression, dérivée probablement du « Goddam » anglais et signifiant : *Que Dieu me damne !* est un véritable blasphème. Dont acte.

Cependant l'auteur de la question à laquelle nous répondions alors, ne se tient pas pour convaincu, ainsi qu'on peut le voir par son instance d'aujourd'hui.

Qu'il nous permette de lui faire remarquer que le *modus proferendi* et le *sensus usualis* ne sont pas, comme il le croit, tout à fait la même chose.

Le *modus proferendi* se rapporte aux *circonstances* externes, de lieu, d'occasion, d'attitude, de colère, etc., qui sont de nature à trahir la véritable pensée de celui qui parle.

Le *sensus usualis* est, au contraire, chose tout interne, qui se distingue de la précédente, comme la pensée se distingue des signes extérieurs de sa manifestation. Cela est si vrai que le *sensus usualis* existe même chez les personnes pieuses qui ne blasphèment pas du tout, mais apprécient telle formule donnée comme blasphématoire. Consultez dans une paroisse la masse des fidèles adultes qui la composent ; tous vous diront, par exemple, que, pour eux, d'après les usages reçus, la locution G. v. d. m., est un blasphème, un juron, une inspiration abominable. Voilà le *sensus usualis* établi par là-même ; et si un charretier profère cette formule dans des circonstances (*modus proferendi)* qui ne laissent planer aucun doute sur son intention *(intentio usualis)* de l'employer dans sa portée usuelle (*sensus usualis),* il faudra conclure que ce charretier a blasphémé. Voilà au moins pour la présomption solidement basée sur les circonstances du fait et les usages en vigueur dans la localité.

Que si d'aventure, par exception, notre charretier a proféré ladite formule d'une façon distraite, sans l'ombre de réflexion ou d'intention mauvaise, si enfin elle lui a *échappé* dans un mouvement *primo-primus* de colère, l'intention blasphématoire faisant défaut, on ne pourra pas dire que l'intention s'est conformée ici avec le *sensus usualis ;* en d'autres termes, l'intention n'aura pas été *usualis,* et, faute des éléments essentiels requis pour l'acte interne du péché de blasphème, cet homme n'aura pas le péché sur la conscience. Mais c'est là une exception, à constater expressément le cas échéant, nullement à présumer. La règle, au contraire, sera de conclure au blasphème ou à l'imprécation, puisque la locution ou interjection est *usualiter* blasphématoire ou imprécatoire.

Vous demandez quels mots ou quelles formules peuvent n'être pas blasphématoires *ex modo proferendi* ou par l'intention de blasphème manifestée dans l'ensemble des circonstances.

Réponse : Absolument parlant, tout mot, toute formule peut être blasphématoire par l'adjonction qu'on y ferait de l'intention de blasphémer. Cette adjonction serait évidemment bien bizarre, très difficile à imaginer, dans un grand nombre de cas, le détournement radical de la signification obvie de certains mots étant chose très difficile, presque impossible parfois à réaliser, et même à supposer. En hypothèse absolue, cependant, un mot n'étant pas métaphysiquement, d'une manière essentielle, lié à une idée déterminée si bien qu'il ne puisse s'en séparer momentanément dans certains cerveaux, cette séparation venant à se produire, l'intention blasphématoire venant se greffer sur la plus indifférente ou la plus sainte des expressions, nous aurions, là encore, très *per accidens* il est vrai, un réel péché de blasphème.

Ainsi donc, pour conclure, voici qui est beaucoup plus simple que vous ne le supposez. Pour savoir si la prolation d'une certaine expression, de certains mots ou sons de voix articulés, est un blasphème, il faut :

1° Se demander, tout d'abord, si l'expression, en soi, littéralement, a un sens défini, grammatical ; et alors

2° Se demander si ce sens littéral est blasphématoire ; mais

3° Se demander également si celui qui parle prononce la formule d'après son sens *objectif* propre, auquel cas la solution est toute claire ; mais, s'il l'entend autrement, il faut dès lors abandonner la considération primitive et fondamentale du sens grammatical, et

4° Se demander quelle a été l'intention spéciale de celui qui a parlé, et si cette intention spéciale a été blasphématoire ; et comme, par présomption, la meilleure manière de se renseigner là-dessus est de s'en tenir aux significations usuelles, adoptées et reçues comme telles dans le milieu où vit votre homme, il faut

5° Se demander quel est le *sens usuel* de la formule en question, et conclure qu'elle a été employée dans ce sens, dès là que le *modus proferendi* montre bien que l'intention du « jureur » a correspondu au sens que le peuple donne à l'expression blasphématoire ;

6° Que s'il s'agit d'une interjection ou d'une formule dénuée de sens littéral objectif, quand l'usage la tient pour blasphématoire, et quand le *modus proferendi* ne laisse aucun doute sur l'intention qu'a eue celui qui la profère, il faut encore conclure au blasphème ;

7° Regarder enfin comme exempt intérieurement, en conscience, du péché de blasphème, celui qui, malgré la portée blasphématoire de l'expression, ne l'aurait pas cependant prononcée avec l'intention méchante que réclame en pareil cas la faute grave du blasphème.

Il y a en toutes ces conclusions, mélange du *per se* et du *per accidens*. Les théologiens visent surtout le *per se* et le sens objectif des formules dans leurs solutions de principes. Mais ils ont soin aussi de laisser la porte largement ouverte au *per accidens*, et c'est grande prudence de leur part, car en matière de locutions blasphématoires, les éléments du péché sont extrêmement mobiles et variables, suivant les personnes et les lieux, dès là qu'ils consistent avant tout dans la correspondance, très facile à fausser, du langage ou du signe externe avec la pensée intérieure de l'esprit. (Voir une étude spéciale de la formule : G. v. d. m. dans Ærtnys, *Theol. mor.*, lib. III, n. 67, quær. 6°, ed. 4ª, 1896, tome I, p. 184).

Quant à votre dernière question, voici, croyons-nous, la réponse qu'il convient de lui faire.

Le blasphème est théoriquement, radicalement si l'on veut, un péché contre la foi ou, comme dit saint Thomas, *contra confessionem fidei*. *Proxime* et pratiquement, en tant qu'il peut être, sous bien des formes différentes, et sur des terrains variés, un outrage à Dieu, à son culte, à la religion, aux personnes et choses saintes, il a sa place dans le Décalogue, au second précepte. C'est bien ainsi d'ailleurs que saint Thomas l'entend lui-même quand il dit que le blasphème est indifféremment défendu *in eo quod dicitur : Ego sum Dominus Deus tuus*, et *per id quod dicitur : Non assumes nomen Dei tui in vanum*. (2ª 2ªᵉ, XIII, 2, ad 2ᵐ).

Q. — La Constitution *Officiorum* sur les livres prohibés oblige-t-elle les Orientaux, n'y étant pas nominalement énoncés ?

R. — La règle étant que les Orientaux unis ne sont soumis aux nouvelles Constitutions Apostoliques que dans le cas où elles leur sont spécialement adressées, ou bien lorsqu'il y est fait mention expresse d'eux, ou encore lorsque la nature elle-même des choses exige qu'elles leur soient appliquées, comme cela a lieu dans les décisions relatives au dogme ou à la morale proprement dite, la question présente revient à se demander si la constitution *Officiorum* rentre dans l'une ou l'autre de ces trois catégories.

Il est évident que malgré les termes généraux dans lesquels elle est conçue, elle n'a pas été adressée spécialement aux Orientaux et qu'il n'y est pas fait mention *expresse* d'eux ; par conséquent elle ne peut les concerner à aucun de ces deux premiers titres. Reste le troisième. Peut-on dire que cette constitution sur l'*Index* porte sur un objet dogmatique ou moral qui intéresse dès lors, par sa nature même, toute l'Eglise, et par conséquent les catholiques orientaux aussi bien que les autres ?

Il nous paraît nécessaire d'établir ici une distinction importante : cette constitution peut être considérée en effet comme ayant, d'une certaine manière, un côté dogmatique et moral qui, à notre avis, concernerait les catholiques orientaux, et un côté purement disciplinaire qui ne les concernerait pas, étant donné qu'aucune des deux premières conditions indiquées ci-dessus n'est réalisée.

Expliquons cette distinction. Si on recherche la raison qui porte l'Eglise à interdire à ses enfants la lecture de tel ou tel ouvrage, on arrive immédiatement à la trouver en ce fait que cet ouvrage s'attaque à son *dogme* ou à sa *morale* et que, par conséquent, il est jugé nuisible au bien des âmes. En le proscrivant, l'Eglise a donc pour premier but de signaler à ses fidèles le danger que renferme pour eux la lecture de l'ouvrage en question. En ce faisant, elle rappelle par là aux fidèles le devoir imposé à tout homme par la loi naturelle elle-même de ne pas s'exposer, *volontairement et sans raison suffisante*, au péril de péché. La prohibition de l'*Index* est donc, avant tout, un rappel à la loi naturelle et un avertissement maternel par lequel l'Eglise signale le danger à ses enfants. Les catholiques orientaux sont évidemment obligés, comme tous les autres fidèles et au même titre, à tenir compte de cet avertissement solennel de l'Eglise qui leur rappelle un principe de droit naturel, atteignant indistinctement tous les hommes. Il ne peut y avoir de doute sur ce point.

Mais le principe de droit naturel que nous venons de rappeler et que l'Eglise signale à ses fidèles chaque fois qu'elle proscrit un livre quelconque, n'oblige, à le prendre strictement, que ceux-là seuls pour qui le danger existe véritablement et qui n'ont pas de raison suffisante de s'y exposer, en prenant les mesures voulues pour l'écarter. De sorte que, en s'en tenant là, les catholiques orientaux ne seraient obligés, chacun en particulier, qu'à s'abstenir de la lecture des ouvrages vraiment dangereux pour lui, et alors les lois de l'*Index* ne les atteindraient que bien indirectement, car ce serait à chacun de juger, en son âme et conscience, jusqu'à quel point la lecture de tel ou tel ouvrage peut lui être funeste et par conséquent interdite par la loi naturelle. L'avertissement de l'Eglise signalant tel ouvrage comme dangereux en le condamnant, les obligerait uniquement à se tenir sur leurs gardes avant de s'en permettre la lecture, et à ne pas s'y livrer sans s'être assurés de son innocuité, puisque dès lors que l'Eglise les a prévenus du danger, eux comme tous les autres, ils ne pourraient plus arguer de l'ignorance invincible et seraient tenus certainement d'écarter le danger signalé.

Mais faut-il s'arrêter là, et dire que les lois de l'*Index* n'atteignent les catholiques orientaux que de cette manière tout à fait indirecte ? Nous ne le pensons pas.

Par les règles de l'*Index*, l'Eglise n'a pas seule-

ment pour but de signaler *hic et nunc* un danger, et de promulguer en quelque sorte pour chaque cas dont elle se fait juge, le principe de droit naturel dont nous avons parlé. Elle ne remplit pas seulement son rôle de mentor pour les fidèles, mais en le remplissant, elle fait aussi acte de législateur; et afin d'assurer plus strictement l'observation du précepte de droit naturel, elle use de son autorité pour promulguer un précepte positif qui vient s'ajouter au précepte naturel et en urger l'observation par tous. Elle prévient ainsi les imprudences dont ses enfants pourraient se faire les victimes, par une confiance présomptueuse en leurs propres forces, et leur défend positivement de braver le danger signalé, même lorsqu'ils croiraient pouvoir l'affronter sans risques. De sorte que le précepte de l'Eglise va ici plus loin que le précepte naturel, et sa prohibition atteint même ceux pour lesquels tout danger serait écarté, pour une cause ou pour une autre, et cela en vue du bien de tous.

Ces lois de l'*Index*, aussi bien les lois générales qui régissent la matière et que la constitution *Officiorum* a de nouveau promulguées en les modifiant en certains points, que la loi ou le décret particulier condamnant tel ou tel ouvrage, sont donc évidemment des lois que les théologiens appellent *fondées sur la présomption du danger*, parce qu'elles supposent, en effet, que le danger existe toujours et pour tous, et alors le bien commun demande qu'il n'y ait pas d'exceptions qui laisseraient au danger une porte ouverte. Puis donc qu'il est de la nature de ces sortes de lois d'atteindre tous les sujets indistinctement, parce qu'en raison du bien commun inséparable de leur objet, elles revêtent un caractère *moral proprement dit*, il nous semble logique de conclure que les règles de l'*Index* doivent atteindre, à ce point de vue, les Orientaux catholiques, sujets du Souverain Pontife aussi bien que les Latins. Donc la prohibition des ouvrages proscrits concerne et atteint les Orientaux catholiques, mais seulement en tant qu'elle porte *défense*, et *défense* obligeant en conscience, de lire les ouvrages visés; de sorte qu'un catholique oriental pécherait, à notre avis, en lisant sans permission un ouvrage proscrit, même dans le cas où pour lui personnellement le danger n'existerait pas.

Quant au côté purement disciplinaire de la loi, c'est-à-dire aux censures auxquelles sont soumis ceux qui lisent les ouvrages prohibés par l'*Index*, nous pensons au contraire que les Orientaux catholiques ne sont pas atteints par elles, parce que la nature même de la chose ne demande plus qu'ils y soient obligés, et que, d'autre part, il n'est fait d'eux aucune mention expresse dans la constitution *Officiorum*.

Il va de soi qu'en dehors de toute décision de Rome, nous ne donnons cette solution que sous toutes réserves, bien qu'elle paraisse découler tout naturellement de principes de droit incontestables.

Q. — J'avoue ne pas comprendre la manière dont les prêtres grecs et schismatiques conservent, d'après vous, la juridiction au point de vue de l'absolution. (Voir *Ami*, 1896, p. 1093).

Vous n'admettez point l'opinion qui fait venir la dite juridiction de l'ordination même. Très bien.

Vous trouvez inutile la juridiction que donnerait l'Eglise, par suite de la bonne foi et de l'erreur commune.

Puis vous affirmez que l'Eglise n'a pas besoin de suppléer le défaut de juridiction, puisque jamais, semble-t-il, elle n'a entendu retirer aux prêtres schismatiques orientaux le pouvoir d'absoudre.

Voilà ce que je ne saisis pas.

Est-ce que l'Eglise avait besoin de supprimer, par un acte positif, la concession de pouvoirs? — Est-ce que par le fait même du schisme, de la séparation d'avec Rome, les prêtres orthodoxes ne se trouvent pas sans juridiction, hormis le cas de nécessité? — D'où vient donc la juridiction? N'est-ce pas de l'institution canonique? Et cette institution canonique ne vient-elle pas du Pape? Pour expliquer que la juridiction se soit ainsi conservée chez les évêques et prêtres grecs, il faudrait donc admettre qu'ils se la transmettent les uns aux autres; en d'autres termes, que le prédécesseur (évêque) institue légitimement son successeur et lui confère ses pouvoirs, sans avoir besoin de rien tenir de Rome? Par exemple d'où vient donc, *hic et nunc*, au « Pape du Phanar » sa juridiction? L'Eglise, dites-vous, ne la lui a jamais retirée. *Transeat*. Mais avait-elle besoin de la lui retirer? S'il en a une, et si elle ne lui vient pas du « supplément » de l'Eglise par suite de l'erreur commune et de la bonne foi, d'où lui vient-elle?

Je ne critique point, je demande une explication.

R. — Dans l'article auquel renvoie la question qui est ici posée, nous avons écrit, en effet, que pour admettre la *validité* de l'absolution donnée à leurs ouailles par les prêtres orientaux non-unis, au point de vue de la juridiction, il ne paraissait pas nécessaire d'invoquer la raison de la bonne foi et de l'erreur commune, circonstance dans laquelle l'Eglise supplée au manque réel de juridiction, pour le bien des âmes. Cela ne veut nullement dire que cette raison ne soit pas suffisante pour expliquer la validité de leurs absolutions; elle suffit certainement, car il y a bien là le *titre coloré* et l'*erreur commune*, qui font que ces prêtre non-unis sont considérés par leurs ouailles, de la meilleure bonne foi du monde, au moins pour la très grande majorité, comme légitimes pasteurs possédant tous droits et tous pouvoirs pour leur administrer les sacrements. Inutile d'insister sur ce point.

Mais pourquoi ne serait-il pas nécessaire de recourir à ce mode classique de *suppléance* par l'Eglise, lorsqu'il est question de ces prêtres non-unis de l'Orient?

C'est là ce que notre correspondant avoue ne pas comprendre, et sur quoi il sollicite une explication nouvelle.

« Est-ce que, nous dit-il, par le fait même du schisme, de la séparation d'avec Rome, les prêtres orthodoxes ne se trouvent pas sans juridiction, hormis le cas de nécessité? »

Nous avons déjà répondu à cette question, et assez longuement, dans l'article même qui a fourni matière aux observations présentées, en

prouvant que, par lui-même, le fait de tomber dans le schisme ne prive pas de la juridiction, d'après la législation canonique en vigueur depuis Martin V ; et que l'excommunication dont est frappé *ipso facto* le schismatique, ne le prive également pas de la juridiction, à moins qu'il ne soit *excommunicatus vitandus*, c'est-à-dire, d'après les canonistes et la législation actuelle, excommunié *nommément*, ce qui n'est certainement pas le cas pour les prêtres orientaux non-unis. Tombent-ils même réellement, en fait, sous le coup de l'excommunication, bien qu'on puisse dire qu'en droit ils y sont soumis ? Beaucoup certainement ne sont pas schismatiques *formels* et par conséquent ne sont pas réellement excommuniés.

Cela étant, peut-on leur appliquer le droit commun et conclure que leur *état* de schisme ne les prive pas de la juridiction ? Nous avons répondu *oui*, en présence du silence de l'Eglise qui n'a fait aucun acte semblant indiquer son intention de leur enlever ce droit commun, et qui en a fait au contraire plusieurs qui paraissent leur en conserver le privilège.

Mais cela ne satisfait pas notre correspondant qui se demande d'où viendrait alors la juridiction supposée ainsi conservée.

La réponse nous paraît ici bien facile. Elle viendrait évidemment d'une *concession* des Pontifes romains qui, n'ayant jamais condamné en bloc l'Eglise orthodoxe, accorderaient au moins *tacitement*, à ses pasteurs, non pas en leur conférant l'institution canonique et en les reconnaissant comme pasteurs légitimes, mais pour le bien des âmes de bonne foi si nombreuses dans cette Eglise, la juridiction nécessaire. Et cela en ne retirant pas les pouvoirs donnés précédemment par leurs prédécesseurs à l'Eglise grecque, soit avant le schisme, soit au moment de l'union de Florence, union qni existe toujours *virtuellement* puisqu'elle n'a jamais été dénoncée officiellement par l'Eglise grecque réunie en corps.

Il y aurait donc, non pas *suppléance* de juridiction pour tous et chacun des cas particuliers qui peuvent se produire, comme cela a lieu avec le *titre coloré* et l'*erreur commune ;* mais *concession* permanente de juridiction au corps de l'Eglise *orthodoxe*, bien que non-unie, *concession* en vertu de laquelle la juridiction s'y transmettrait encore aujourd'hui, comme elle s'y transmettait autrefois, par le fait de l'élection et de la consécration du titulaire du patriarcat et des sièges épiscopaux, selon les règles particulières en vigueur dans cette Eglise et sans que pour cela ils soient reconnus par le Saint-Siège comme évêques *légitimes*. Ce qui nous porte à admettre une concession de cette nature pour le sacrement de pénitence, c'est tout particulièrement la concession identique qui existe certainement pour la confirmation administrée par les prêtres non-unis, ainsi que le démontre le décret du Saint-Office cité dans l'article de 1896 ; c'est aussi l'esprit de bienveillance dont les Souverains Pontifes ont toujours usé envers l'Eglise grecque.

De cette manière, l'Eglise grecque, considérée comme *personne morale*, serait identifiée à un prêtre qui, devenu schismatique mais non excommunié nommément, continuerait, d'après les lois canoniques en vigueur, à administrer *validement* le sacrement de pénitence, en vertu des pouvoirs précédemment reçus, et qui, bien entendu, ne lui auraient pas été retirés de toute autre manière.

Q. — Dans quel ouvrage liturgique trouve-t-on l'exposé des rites anciennement en usage dans l'Eglise grecque et latine pour l'administration de l'extrême-onction ?

R. — En fait d'ouvrages récents qui réponde aux desiderata de la question, nous n'en connaissons aucun. Denzinger a bien publié un ouvrage précieux en deux in-8° qui a pour titre : *Ritus Orientalium* (Stahl, Wurtzbourg), où l'on trouve le rituel suivi par les Eglises orientales pour le sacrement de l'extrême-onction comme pour les autres, mais il n'y est pas fait mention du rituel des Grecs, qui d'ailleurs a beaucoup d'analogie avec celui des autres orientaux. On pourrait trouver de précieuses indications dans Boissonnet, *Dictionnaire des cérémonies et des rites sacrés*, 3 vol. in-8°, parmi les collections de Migne ; mais le rite ne s'y rencontre pas *in extenso*. Il en est de même de l'*Histoire des sacrements*, de Chardon, insérée dans le *Cursus completus theologiæ* de Migne.

Mieux vaut donc recourir aux liturgistes plus anciens. Parmi ceux-ci nous pouvons signaler en première ligne : Goar, *Euchologion Græcorum*, 1 vol. in-folio, où les rites des sacrements se trouvent en entier et sont suivis de notes fort précieuses ; Assemani, *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ*, où l'on rencontre également en entier le rituel des diverses Eglises avec notes explicatives ; Dom Martenne, *De Antiquis Ecclesiæ ritibus*, plusieurs éditions, reproduit aussi intégralement les rituels anciens ; Velvagii, *Antiquitatum christianarum Institutiones ;* Macro, *Hierolexicon sive sacrum dictionarium*, ouvrage très curieux et fournissant de nombreux renseignements. On pourrait aussi se servir utilement de Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, seul ouvrage parmi tous ceux qui viennent d'être indiqués qui se trouve encore assez facilement : les autres sont très rares et par conséquent à un bon prix. Signalons aussi, pour terminer : Mamachus, *Origines et antiquitates christianæ*, 6 in-4°, Rome, 1842-51 ; dom Guéranger juge cet ouvrage exceptionnellement important.

Q. — Pourquoi appelle-t-on les franc-maçons « Fils de la Veuve » et que signifie la branche d'acacia ? Je me permets de poser cette question à l'*Ami du Clergé*, bien qu'elle sorte de son programme.

R. — En fait de symbolisme maçonnique, on ne peut se contenter d'une seule interprétation, qu'elle

soit vague ou qu'elle soit précise. Il en existe de nombreuses pour tous les attributs, emblèmes et expressions maçonniques (il faut bien les varier suivant la capacité des candidats et le degré d'avancement dans les loges), mais toutes soulèvent, chacune de leur côté, un coin du voile qui cache les doctrines des Frères Trois-Points. Ce qui importe, c'est d'arriver à celle qui déchire tout à fait ce voile : on la trouvera presque certainement dans un symbolisme impie ou immoral.

Le nom d'*Enfants de la Veuve* vient de la légende maçonnique d'Hiram, architecte du temple de Salomon ; après l'assassinat de ce « respectable maître » par trois de ses ouvriers, les maçons prirent soin de sa femme (d'autres disent : de sa mère qui était veuve), et se dirent ses enfants.

Cette « Veuve », au sens symbolique, c'est la Lumière, la Science (maçonnique) opprimée par « l'ignorance, le fanatisme et la superstition » ; ses enfants devront « combattre l'erreur et les préjugés, briser le joug de l'ignorance et faire régner la vérité », c'est-à-dire écraser le catholicisme ; — c'est la Nature, considérée dans la saison d'hiver où son époux le Soleil (Hiram) semble mort ; à cette Nature, doivent aller tous les hommages de ses enfants : qu'ils étendent son règne, et qu'ils la fassent aimer (culte matérialiste de la nature) ; — c'est aussi la Nature dans le sens d'état de nature que les sociétés secrètes désirent ramener sur la terre, avec le laisser-aller des passions et des appétits naturels qui sont maintenant comprimés et enchaînés par la religion ; — c'est encore l'Humanité dans son ensemble, etc.

L'*acacia* est l'arbre sacré et « un des plus beaux mystères » des maçons. D'après la légende symbolique, une branche de cet arbre avait été plantée sur le tombeau de leur maître Hiram. — Quant à sa signification, elle est variée. Pour les uns, elle est la branche déposée sur le tombeau de Jacques Molay, grand-maître des Templiers (on sait que les Frères-maçons regardent les Templiers comme leurs ancêtres) ; — pour les autres, l'acacia désigne le buis du dimanche des Rameaux, le gui druidique, le rameau d'or de Virgile, le lotus égyptien ; — pour d'autres, il est destiné à nous rappeler l'immortalité de l'âme, « étant de sa nature toujours vert » (?), ou l'arbre de la science du bien et du mal, emblème du passage des ténèbres à la lumière.

Tout cela est pour la galerie profane et les initiés à l'esprit obtus, mais « l'attribut mystérieux » de l'acacia, son histoire incommunicable que les Maîtres seuls connaissent, c'est le *myrthe* des anciens initiés, la branche qu'on se passait de main en main dans les mystères obscènes de Bacchus, de Vénus et d'Isis ; c'est le myrthe éleusiaque consacré à Vénus et à l'Amour... On sait ce qu'étaient les mystères anciens !

Qu'on nous pardonne une citation qui éclaircira beaucoup de choses ; notre but, en la faisant, est de montrer à tous nos confrères la fin suprême de la Maçonnerie, les moyens employés, et de faire constater les résultats qu'elle obtient, avec le danger extrême où elle nous jette :

« Isis figure la femme par qui l'espèce intelligente se continue dans le monde. Elle est la Veuve de la légende hiramique. Ceux à qui l'acacia est connu, n'ignorent pas le sens et le secret de son influence souveraine. Elle symbolise la Nature, la Génératrice (au sens propre) des choses, la grande Mère universelle, la source de la vie, la Matière et le Mouvement » (*Renaissance symbolique*, 25 mars 1892, p. 5).

Impiété et immoralité : telle est la Maçonnerie complète. Heureusement que tous les francs-maçons ne connaissent pas et ne réalisent pas cet idéal.

Q. — 1° Le Saint-Siège a-t-il condamné la Société *Odd Fellows* pour toutes les contrées, ou simplement pour l'Amérique ?

2° Quelle conduite tenir dans les pays où la condamnation n'a pas été promulguée ?

R. — Nous avons trois documents importants où nous puiserons les éléments de la réponse. Avant de donner ces documents, disons deux mots de leur histoire.

I. *Décret du Saint-Office du 20 juin 1894, et lettre du cardinal Monaco, du 20 août 1894, envoyant ce décret.*

On lit dans le numéro de février 1895, p. 119, du *Canoniste contemporain :*

L'*American ecclesiastical Review* (janvier, p. 57) nous apprend que le Saint-Siège vient d'interdire aux catholiques de faire partie des trois sectes américaines *Odd Fellows, Sons of Temperance* et *Knights of Pythias*. Bien qu'étant ostensiblement des sociétés de bienfaisance et de secours mutuel, ces associations exigent de leurs membres le serment du secret et une obéissance sans conditions. La Revue ne publie pas les documents, réservés à l'épiscopat.

L'*Ami du Clergé* a publié une note identique la même année (1895, p. 240), et en 1896 et 1898 le texte des autres documents.

Dans le courant de l'année, le Souverain Pontife demanda la publication du décret, et les revues américaines en donnèrent le texte, inséré dans une lettre du cardinal Monaco à Mgr Satolli, délégué apostolique aux Etats-Unis.

Illme ac Rme Domine,

Amplitudinem Tuam profecto non latet Rmos Archiepiscopos in ecclesiasticis provinciis istius Fœderatæ Reipublicæ constitutos in suis conventibus egisse de tribus quæ istic coaluerunt Societatibus, Sociorum nempe singularium *(Odd Fellows)*, Filiorum Temperantiæ *(Sons of Temperance)*, et Equitum Pythiæ *(Knights of Pythias)*, atque unanimi consensu rem totam judicio Sedis Apostolicæ detulisse. Porro SS. D. N. quæstionem examinandam tradidit Rmis et Emis D. D. S. R. E. Cardinalibus una mecum Inquisitoribus generalibus. Hi vero generali Congregatione Feria IV die 20 junii 1894, confirmantes judicium de aliquibus ipsismet Societatibus alias latum decreverunt : « Cunctis per istas regiones Ordinariis esse omnino connitendum, ut fideles a tribus Societatibus prædictis et ab unaquaque earum arceantur ; eaque de re ipsos fideles esse monendos : et, si monitione insuper habita velint adhuc eisdem Societati-

bus adhærere, nec ab illis cum effectu separari, a perceptione Sacramentorum esse arcendos. »

SS. D. N. sententiam hanc plene confirmavit et ratam habuit, quæ idcirco per præsentes A. Tuæ significatur, ut per te nota fiat cunctis istarum regionum Archiepiscopis, Episcopis, aliisque locorum Ordinariis et pro bono animarum regimine ad effectum deducatur. Interim fausta atque felicia omnia Tibi a Deo O. M. precor.

Romæ, 20 augusti 1894.

R. Card. Monaco.

Illmo ac Rmo F. Satolli, *Del. Apost.*

II. *Lettre du 18 janvier 1896,* adressée par le cardinal Parocchi à Mgr Satolli pour déterminer en quels cas on peut tolérer l'inscription des fidèles dans les sociétés condamnées.

AU DÉLÉGUÉ APOSTOLIQUE AUPRÈS DES CATHOLIQUES DE L'AMÉRIQUE DU NORD

18 janvier 1896.

Eme et Rme Seigneur,

Après la condamnation définitive portée par le Saint-Siège contre les trois sociétés secrètes établies dans ces régions sous les noms de *Knights of Pythias* (Equitum Pythiæ), *Odd Fellows* (Sociorum Singularium) *Sons of Temperance* (Filiorum Temperantiæ), parce qu'elles sont intrinsèquement mauvaises, condamnation notifiée à tous les Ordinaires de ces régions, comme le sait parfaitement votre Eminence, aucun catholique digne de ce nom ne peut hésiter à les regarder comme gravement illicites. Il en résulte donc évidemment que tous et chacun de ceux qui se disent catholiques sont tenus, à moins d'encourir un grave dommage pour leurs âmes, à abandonner les sociétés dans lesquelles ils se sont fait inscrire de quelque manière que ce soit, à se séparer d'elles et de chacune d'elles absolument et à briser complètement toute relation avec elles. Ceux qui refuseraient de le faire devraient être regardés comme indignes des sacrements en tant qu'obstinés dans le péché.

Ces principes devraient être et sont en fait connus de tous ; c'est pourquoi plusieurs évêques se sont adressés séparément au Saint-Siège pour demander si l'on pouvait faire quelque concession sous ce rapport, à cause du dommage matériel à éviter. D'après les statuts de ces sociétés, chaque membre qui, aux époques déterminées, verse une modique somme d'argent sous forme de cotisation, acquiert le droit à des secours bien supérieurs, soit pour lui en cas d'infirmité ou de nécessité, soit pour sa famille en cas de mort. S'il vient à donner sa démission de membre, à cesser de verser sa cotisation et à briser toute relation avec la société, ce n'est pas à celle-ci mais à lui-même qu'il fera du tort. En effet, il faudra abandonner les versements faits jusque-là, et renoncer à l'espoir de toucher aucun subside soit pour lui, soit pour sa famille. Il en est même qui ayant emprunté de l'argent à la société condamnée et étant tenus par un acte valide en justice à rembourser par des versements échelonnés, ne sont pas en état de se libérer immédiatement. Pour éviter tous ces inconvénients, on a demandé si, après avoir écarté toute autre participation à ces sociétés, il ne serait pas permis de laisser son nom inscrit sur leurs registres, de continuer à payer la cotisation et à faire les versements aux époques voulues.

La question est certainement des plus graves, et Sa Sainteté ayant chargé cette suprême Congrégation de l'étudier, voici la réponse que la S. Congrégation a jugé à propos d'y faire : Généralement ce n'est pas permis, *et ad mentem.* Voici sa pensée : On peut tolérer cette participation, pourvu que les conditions suivantes se trouvent toutes réalisées en même temps :

1° Que le sociétaire ait donné son nom à la secte de bonne foi, avant de la savoir condamnée ;

2° Qu'il n'y ait pas de scandale, ou qu'il l'éloigne en déclarant en temps opportun qu'il n'agit de la sorte que pour ne pas perdre les droits aux secours ou les délais accordés pour le remboursement, et en s'abstenant pendant ce temps de toute communication avec la secte et de toute intervention même matérielle ;

3° Qu'il y ait dans la démission danger d'un grave dommage pour le sociétaire ou sa famille ;

4° Enfin qu'il n'y ait ni pour le sociétaire, ni pour sa famille, aucun péril de perversion de la part des sectaires, spécialement en cas de maladie ou de mort, et qu'il n'y ait aucun danger d'un enterrement non catholique.

Relation faite à Sa Sainteté le pape Léon XIII de ces conclusions, Elle les a approuvées et confirmées sur tous les points. Mais comme il s'agit d'une question pleine de difficultés et de périls, qui concerne non seulement des diocèses nombreux, mais même plusieurs provinces ecclésiastiques, Sa Sainteté, pour établir une règle uniforme, vous ordonne à vous et à vos successeurs dans la Délégation Apostolique, de pourvoir aux cas particuliers.

En vous transmettant toutes ces choses pour l'accomplissement de ma charge, je demande à Dieu de vous combler de toutes sortes de joies et de biens.

De votre Eminence,

Le très humble et très obéissant serviteur,

L. M. Parocchi.

II. *Lettre du 10 mai 1898,* adressée par la Propagande à Mgr l'évêque de Valleyfield, au Canada, pour lui tracer la ligne de conduite à suivre à l'égard des membres de la Société « Odd Fellows » qui mourraient sans sacrements et sans absolution du prêtre. Le texte en a été donné par l'*American eccles. Review,* en juillet 1898.

Romæ, die 10 maii 1898.

R. P. D. Josepho Medardo Emard,

Episcopo Campivallensi.

Illme ac Rme Domine,

In litteris die 4 elapsi mensis Aprilis datis, Amplitudo Tua, exponens virum quemdam secretæ *Odd Fellows* Societati adscriptum obiisse, quin ullum prius pœnitentiæ signum dederit, quærit :

1. Utrum in similibus casibus liceat administrare Sacramentum extremæ unctionis et cæremonias publicas peragere uti cum aliis Catholicis ?

2. Quid de sepultura ecclesiastica, tum quoad cæremonias in ecclesia, tum quoad locum in cœmeterio ?

Porro cum Societas anglice dicta *Odd Fellows* sit ex damnatis ab Apostolica Sede, cum iis qui illi sunt adscripti eadem tenenda est regula quæ pro aliis additis sectis ab Apostolica Sede damnatis. Videlicet, Societatibus hujusmodi adscriptis, si sint notorii, neque Sacramenta, neque exequias, neque ecclesiasticam sepulturam concedi posse, nisi, debita retractatione emissa, per absolutionem Deo et Ecclesiæ fuerint reconciliati. Si quando vero iidem morte præventi retractationem rite emittere non potuerint, dederint nihilominus ante mortem signa pœnitentiæ et devotionis, tunc poterit eis concedi sepultura ecclesiastica, vitatis tamen ecclesiasticis pompis et solemnitatibus exequiarum.

Interim vero Deum precor ut Te diu sospitem servet.

A. T. Addictissimus servus,

M. Card. Ledochowski, *Præf.*

A. Archiep. Larissen., *Secret.*

Quelle est la valeur de ces décisions ?

1° Elles ont une portée universelle et s'appliquent à tous les membres de la société *Odd Fellows* en quelque lieu qu'ils se trouvent. En voici les preuves :

a) Les documents cités ne renferment aucune restriction qui puisse faire croire que le Saint-Siège n'a parlé que pour les *seuls* Etats-Unis.

b) D'ailleurs la S. Congrégation de la Propa-

gande a fait appliquer les décisions en question à Valleyfield, au Canada.

c) Enfin, la lettre du 18 janvier 1896 déclarant cette société *intrinsèquement mauvaise*, il s'ensuit que partout où on la rencontrera, *sous la même forme cependant*, on doit la proscrire.

2° La condamnation est définitive, comme le dit encore la lettre du 18 janvier 1896, et comme on peut le conclure du caractère intrinsèquement mauvais de la société.

3° La ligne de conduite à suivre pour les prêtres est tellement précisée que nous ne pourrions la résumer sans reproduire les termes mêmes des documents.

Q. — Je n'ai pas aimé les articles écrits sur la danse dans l'*Ami du Clergé* au cours des deux dernières années. Tout en admettant comme vraie la doctrine que vous y développez, le ton n'est pas ce qu'il devrait être quand il s'agit d'un amusement aussi dangereux. Il est un encouragement puissant aux curés déjà trop larges sur ce sujet, — ainsi qu'aux laïques qui vous liront. — Sans doute qu'il faut dire la vérité, mais il faut quelquefois la dire sur un ton qui dénote qu'on accomplit un devoir pénible et qu'on espère voir tous les bons catholiques suivre le parti le plus sûr en s'abstenant d'amusements aussi dangereux.

J'aime beaucoup l'*Ami du Clergé*. Je l'invoque et le propage en toutes occasions. C'est pourquoi ces articles qui dépassent le but me font d'autant plus mal au cœur. Canada).

R. — Ne confondons pas, je vous prie, cher confrère, doctrine et sentimentalité. Vous reprochez à l'*Ami* ses articles sur la danse, les trouvant incorrects quant au ton qu'y a pris leur auteur. Si votre critique était fondée, il n'en résulterait pas, en tout cas, que la doctrine de ces articles soit inexacte, et c'est tout ce que je tiens le plus à constater. Même exprimée en langage défectueux, la vérité garde toujours ses droits à être bien accueillie et respectée.

Mais comment avez-vous pu trouver dans nos articles cette légèreté de ton qui, je l'avoue, aurait de quoi étonner en si scabreuse matière ? C'est la première fois que pareille observation nous est présentée, et nos explications ont rencontré d'assez ardents contradicteurs pour n'avoir pas échappé à un tel reproche s'il était réellement mérité.

N'est-ce point la doctrine elle-même que vous trouvez légère, parce qu'elle vous paraît trop large ? Dans ce cas, ce n'est plus une simple question de *ton*, comme vous dites, mais de raisonnement. Et à ce compte-là, il faudra taxer de légèreté toutes les opinions larges, *benigniores*, des théologiens en sujet de morale particulièrement délicate. Vous voyez bien où pareille tendance pourrait mener. J'ai relu tout exprès pour m'en rendre compte, au point de vue du ton et de l'allure générale du style, les récentes réponses sur la danse. J'y vois bien un enseignement qui n'est pas fait pour plaire aux amis de la rigueur absolue en toute hypothèse. Mais, de légèreté de ton, de plaisanterie déplacée, pas trace, nulle part, à moins que vous n'ayez sur ce point-là une impressionnabilité ou une sensibilité de critique supérieure à la mienne. Au fond, je reste convaincu que c'est l'enseignement qui vous a choqué, et auquel vous reprochez d'ouvrir la porte trop large aux abus.

Là-dessus, je n'ai qu'un mot à vous répondre. Cet enseignement est vrai ; impossible de vous concéder qu'il est faux. S'il en est qui en tirent pratiquement de vilaines conclusions, trop étendues, blâmables, c'est leur affaire, et non la nôtre. Nous n'avons pas à porter la responsabilité de leurs aberrations de logique ou de conduite. C'est par centaines qu'on pourrait vous citer des thèses analogues de philosophie, de théologie, dogmatique et morale, dont les gens mal éclairés ou mal disposés abusent, sans qu'il soit permis pour cela de sacrifier un iota de leur vérité.

Croyez-vous, d'ailleurs, que ce qui a été écrit dans l'*Ami* sur la danse, soit de nature à tant encourager les curés à une bienveillance compromettante vis-à-vis de la danse et des danseurs ? On voulait nous faire dire que *toute* danse, partout, toujours, pour tout le monde, était mauvaise, *per se*, et à cause de cela, à prohiber énergiquement en bloc, à condamner même après coup, malgré leurs protestations d'innocence, sur le dos des pénitents qui avouent y avoir participé.

C'est contre la généralité trop absolue de ce jugement que nous avons, d'après la théologie morale elle-même, énergiquement protesté en montrant que, au double point de vue de la théorie et de la pratique, il était sage, vrai, nécessaire donc, de ménager une place à des exceptions possibles. Est-ce là se montrer sympathique à la danse, en favoriser le développement et les abus ? Pour ma part, je ne le vois pas, et ne consentirai jamais à permettre qu'on passe aussi illogiquement du particulier au général, en laissant dire que nous donnons au clergé des règles fausses de conduite, parce qu'il nous arrive de signaler des cas exceptionnels, dignes d'appréciation bénigne, qui ne tombent point sous le principe général d'une condamnation.

Qu'on supprime la danse là où elle existe ; qu'on l'empêche de s'implanter là où elle n'existe pas, c'est parfait ; tel est bien le plus cher de nos vœux, et là-dessus, nous pensons ce que pense le clergé tout entier, ce que pensent tous les moralistes, à quelque école qu'ils appartiennent au point de vue de la solution de certains cas spéciaux qui peuvent ne point rentrer dans le cercle de l'appréciation globale de l'ensemble. Nous sommes, autant que qui ce soit, les ennemis jurés de la danse, prise ainsi dans l'acception commune du mot, et telle qu'elle se pratique comme l'on dit, *in communiter contingentibus*.

Ceci dit, nous ajoutons : là où des exceptions à la règle générale viendraient à se présenter, il faudrait en tenir compte et les apprécier différemment. Nous avons montré : 1° la possibilité de ces

exceptions, et 2o le jugement moral particulier qu'elles appellent logiquement, quand on les rencontre. Qu'y a-t-il en tout ceci, cher confrère, qui manque de bon ton ou puisse donner aux curés une idée avantageuse, et dangereuse pratiquement, de la danse considérée en général ?

Q. — Le bon et cher *Ami* voudra bien me dire ce qu'il pense de la licéité de la compensation occulte, lorsque le doute porte non plus sur l'existence du droit, mais sur le mode (?) suivant lequel il est permis de se compenser ? Quelle conclusion pratique tirer de l'enseignement de S. Lig. liv. 3, (al. 4), n. 521 ; de Lehmkuhl, n. 939, édit. 6e ; de Gury-Ballerini, n. 622, note 8e, édit. 12e ? Ai-je tort d'enseigner que, dans tous ces cas, la certitude morale, exigée pour la compensation occulte, se retrouve dans ce droit (?) très probable sur lequel s'appuient (?) ces théologiens pour conclure que la compensation occulte est permise avec une probabilité de droit ?

R. — Nous ne comprenons pas bien le sens précis de la question que nous pose un de nos vénérables correspondants du Canada. Il y a difficulté de saisir le but exact de la consultation. Nous prions son auteur, s'il veut insister, de vouloir bien la rédiger plus longuement et avec plus de précision, afin que nous lui donnions la réponse qu'il désire.

S'il ne s'agit que de la compensation occulte en cas de *debitum dubium*, ainsi qu'on pourrait le conjecturer d'après les citations indiquées, la réponse est simple et classique. La voici :

1o Quand le doute porte sur une question de fait, quand il est ce qu'on appelle en théologie morale un *dubium facti*, en règle générale, la compensation est illicite ; nous disons en règle générale, parce qu'il y aurait, même en pareille hypothèse, à faire des réserves, dans lesquelles nous entrerons, si l'on nous y convie.

2o Quand, le *fait* étant certain, le doute porte sur son interprétation légale, *dubium juris*, on peut alors absolument parlant, spéculativement, enseigner que la compensation peut être licite, pourvu que la licéité spéculative ait en sa faveur une probabilité suffisante.

3o Nous ajoutons : quoi qu'il en soit ici de la théorie morale, il y aurait gros péril à mettre pareille conclusion en pratique, sauf recours aux conseils d'un maître éclairé. Déjà, cette conclusion n'est elle-même que probable, et contraire à l'enseignement beaucoup plus commun des auteurs qui réclame une complète certitude du *debitum* parmi les conditions de la compensation occulte légitime ; et c'est le cas de faire remarquer qu'il est des opinions, théoriquement probables en elles-mêmes, qui, *ratione adjunctorum*, à cause de leurs conséquences pratiques à peu près inévitables, doivent être prudemment laissées de côté en pratique. Qu'on en use « après coup » dans la direction des pénitents, alors qu'il pourrait y avoir sérieux *incommodum* à ne pas tenir compte du fait accompli, passe encore ; mais avant d'agir, en matière si pleine d'illusions et sujette à faux jugements intéressés, il vaudra toujours mieux, en règle générale, s'en tenir au plus sûr.

Q. — Un curé est obligé d'emprunter une somme de 3000 fr. pour monter son presbytère. Il n'a pour l'instant aucun héritage familial ; les revenus de ses fonctions sont modiques et ajoutent peu de chose à son traitement. Par contre le presbytère, avec son pourpris, lui assure d'une part de quoi vivre convenablement, d'autre part de quoi réaliser quelques bénéfices. Ces bénéfices doivent être employés en bonnes œuvres, il le sait. Peut-il néanmoins s'en servir pour acquitter sa dette ? Au nombre des bonnes œuvres se place le soin des pauvres ; peut-il se regarder comme pauvre dans la circonstance ? Au cas où il ne pourrait employer les bénéfices de sa cure à payer son mobilier, qui est chose personnelle à lui, pourrait-il le faire cependant en léguant par testament à la fabrique une partie du mobilier représentant à peu près les 3000 fr. en question ? La réponse de l'*Ami* me servira de ligne de conduite.

R. — Les canonistes partagent les biens des ecclésiastiques en diverses classes :

1o Les biens *patrimoniaux*, c'est-à-dire ceux qui viennent de l'héritage paternel ou d'une donation.

2o Les biens *ecclésiastiques*, c'est-à-dire les revenus du bénéfice. Le traitement servi en France par l'Etat remplace ces revenus, qui, en d'autres pays, sont produits par les biens-fonds formant la dotation du bénéfice. S'il y a quelques propriétés mises à la disposition du curé par la fabrique ou la commune, les revenus en sont rangés parmi les fruits du bénéfice, défalcation faite des frais de culture.

3o Les biens *quasi-patrimoniaux*, que l'on appelle aussi *quasi-ecclésiastiques*, ou *droits casuels :* ce sont les honoraires des messes manuelles ou fondées, et les offrandes faites au prêtre à l'occasion des fonctions ecclésiastiques.

4o Les biens dits *parcimonialia :* on entend par là les économies que le clerc a faites sur les biens ecclésiastiques proprement dits, en retranchant quelque chose sur l'honnête entretien.

Voici les règles pour l'usage de ces différents biens :

I. Tout curé a droit à un honnête entretien fourni exclusivement par les biens strictement ecclésiastiques, c'est-à-dire par le traitement servi par l'Etat et les revenus nets des propriétés foncières mises à sa disposition ; il peut utiliser ces revenus des biens ecclésiastiques autant que cela est nécessaire pour vivre convenablement dans sa position, sans être obligé en conscience de toucher à ses autres biens. La raison donnée par les auteurs, c'est qu'il a droit d'être nourri et entretenu par l'église à laquelle il consacre sa vie. Ce n'est pas sa pauvreté qui lui donne le droit de recevoir justement une rémunération ; ce sont les services qu'il rend.

Que faut-il entendre par honnête entretien ? Les théologiens comprennent ordinairement sous ce nom : les dépenses nécessaires pour la nourriture et le vêtement tant du bénéficier que des